

Asiatische Studien *Études Asiatiques* *LXVI · 4 · 2012*

Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft
Revue de la Société Suisse – Asie

Aspects of Emotion in Late Imperial China



Peter Lang
Bern · Berlin · Bruxelles · Frankfurt am Main · New York · Oxford · Wien

ISSN 0004-4717

© Peter Lang AG, Internationaler Verlag der Wissenschaften, Bern 2012
Hochfeldstrasse 32, CH-3012 Bern
info@peterlang.com, www.peterlang.com, www.peterlang.net

Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk einschliesslich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung ausserhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes
ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt
insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und
die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Hungary

INHALTSVERZEICHNIS – TABLE DES MATIÈRES CONTENTS

Nachruf – Nécrologie – Obituary

JORRIT BRITSCHGI.....	877
Helmut Brinker (1939–2012)	

Thematic Section: Aspects of Emotion in Late Imperial China

ANGELIKA C. MESSNER (ED.)	893
Aspects of Emotion in Late Imperial China. Editor's introduction to the thematic section	

BARBARA BISETTO	915
The Composition of <i>Qing shi</i> (The History of Love) in Late Ming Book Culture	

ANGELIKA C. MESSNER	943
Towards a History of the Corporeal Dimensions of Emotions: The Case of Pain	

RUDOLF PFISTER	973
A Theoretical Vignette on the Postulated Effects of a Simple Drug by Chen Shiduo (1627–1707): Japanese Sweet Flag, the opening of the heart orifices, and forgetfulness	

Aufsätze – Articles – Articles

YI QU	1001
Konfuzianische <i>Convenevolezza</i> in chinesischen christlichen Illustrationen. Das <i>Tianzhu jiangsheng chuxiang jingjie</i> von 1637	

MELINE SIEBER.....	1031
Hier ist es anders. Der Shanghai-Kurtisanenroman <i>Haishang fanhua meng</i> (Träume von Shanghais Pracht und Blüte) und der heterotopische Raum Shanghai	
<i>Rezensionsaufsatz – Compte rendu – Review article</i>	
ISOMAE JUN'ICHI / JANG SUKMAN	1081
The Recent Tendency to “Internationalize” Shinto: Considering the Future of Shinto Studies	
<i>Rezensionen – Comptes rendus – Reviews</i>	
URS APP	1099
<i>The Cult of Emptiness. The Western Discovery of Buddhist Thought and the Invention of Oriental Philosophy.</i> (Jens Schlieter)	
JOERG HUBER / ZHAO CHUAN (EDS.).....	1105
<i>A New Thoughtfulness in Contemporary China. Critical Voices in Art and Aesthetics.</i> (Andrea Riemenschnitter)	
YURI PINES.....	1111
<i>The Everlasting Empire. The Political Culture of Ancient China and Its Imperial Legacy.</i> (Hans van Ess)	
ISABELLE RATIÉ.....	1115
<i>Le Soi et l'Autre – Identité, différence et altérité dans la philosophie de la Pratyabhijñā.</i> (Michel Hulin)	
GEORGE QINGZHI ZHAO	1120
<i>Marriage as Political Strategy and Cultural Expression. Mongolian Royal Marriages from World Empire to Yuan Dynasty.</i> (Karénina Kollmar-Paulenz)	
Autoren – Auteurs – Authors	1125

RATIÉ, Isabelle: *Le Soi et l'Autre – Identité, différence et altérité dans la philosophie de la Pratyabhijñā*. Leiden-Boston: Brill, 2011 (Jerusalem Studies in Religion and Culture, vol. 13), xxiv, 786 pp., ISBN: 978-9004203440.

Le livre d'Isabelle Ratié se présente comme la version retravaillée d'une Thèse de Doctorat soutenue à Paris en 2009 devant l'Ecole Pratique des Hautes Etudes. L'ouvrage s'inscrit dans la ligne de recherches récentes (A. Sanderson, R. Torrella, V. Eltschinger, etc.) qui s'attachent à remettre en question l'image conventionnelle d'un "Shivaïsme du Cachemire" vu comme une entité monolithique de caractère essentiellement religieux ou "tantrique". En particulier, la frontière entre écoles dualistes et écoles non-dualistes – qui ne coïncide qu'en partie avec la distinction traditionnelle entre Shivaïsme du sud et Shivaïsme du nord – apparaît désormais en toute clarté. L'auteur a fait ici le choix de se limiter au courant non-dualiste et, à l'intérieur de celui-ci, de privilégier la dimension proprement philosophique. Ce choix – parfaitement légitime en lui-même, voire nécessaire – ne va pas cependant sans entraîner certaines difficultés, comme on le verra plus loin.

Concrètement, l'ouvrage se présente comme une lecture minutieuse, pour ainsi dire ligne par ligne, des *Īśvarapratyabhijñākārikā* d'Utpaladeva accompagnées de la *Vṛtti* et de la *Vivṛti* de l'auteur (cette dernière conservée seulement sous forme de fragments) ainsi que des Commentaires d'Abhinavagupta (*Vimarśinī* et *Vivṛtivismarśinī*). Les développements de caractère philosophique apparaissant surtout dans la première section du texte, c'est à celle-ci que l'auteur s'attache plus particulièrement. Par ailleurs, I. Ratié s'est employée, en consultant un certain nombre de manuscrits et en se livrant ici ou là à quelques conjectures, à améliorer un texte souvent fort corrompu. Le résultat, déjà sur le plan formel, est éblouissant. Strophe après strophe, le texte est cité, traduit, analysé, transposé en langage "moderne" et resitué à l'intérieur de la problématique particulière où il s'insère. Et il en va de même des Commentaires, également traduits avec minutie puis "reformulés", que ce soit dans le corps même du développement principal où à l'intérieur des multiples et souvent très détaillées notes de bas de page. Un infaillible fil d'Ariane guide ainsi le lecteur à travers le labyrinthe des nombreuses "thèses provisoires" (*pūrvapakṣa*) jusqu'aux diverses "conclusions définitives" (*siddhānta*). Ce très volumineux et dense traité est en même temps si limpide, si attentif à expliciter toutes les données nécessaires à la compréhension adéquate de son argumentation qu'il serait à la limite accessible – croyons-nous – à un lecteur peu ou prou ignorant de la pensée indienne, pourvu seulement qu'il dispose d'une certaine culture philosophique générale.

L'idée directrice de la Pratyabhijñā est simple, mais en même temps éminemment paradoxale et révolutionnaire (à la fois en contexte indien et "pour nous"). Elle consiste en une invitation, adressée à chacun d'entre nous, à cesser de se considérer comme un être limité, passif, dépendant, enfermé dans son individualité et impuissant face au cours des choses. Corrélativement, nous sommes appelés à ne plus voir dans le "Suprême Seigneur" (*Parameśvara*), en l'occurrence Śiva, une entité incommensurable à notre finitude et qui nous écraserait de sa transcendance. En réalité, nous *sommes* Śiva, nous sommes cette Puissance qui sans cesse suscite, maintient dans l'être et dissout l'univers, en même temps qu'elle intervient dans le moindre événement ici-bas. Simplement, nous l'avons oublié et c'est pourquoi nous avons à nous "reconnaître" comme Śiva, ou mieux, peut-être, à nous réidentifier à Lui. Et le salut ou la "délivrance" (*mukti*) dont parlent toutes les doctrines religieuses indiennes ne ferait qu'un avec cette réidentification. Bien entendu, de telles affirmations suscitent aussitôt de la part du sens commun – mais aussi de la raison philosophique – une multitude d'objections. Et l'essentiel des *Īśvarapratyabhijñāṅkārikā* et de leurs Commentaires – en tout cas dans la première Section de l'ouvrage – ne consiste que dans la formulation et la réfutation de ces objections.

Ces dernières se répartissent en deux groupes. Les unes renvoient à ce que l'on pourrait appeler "l'objectivité du monde extérieur": je suis rivé par mon corps à une certaine (et minuscule) région de l'espace, condamné à percevoir ce qui se présente immédiatement à mes sens et incapable de connaître directement ce qui est hors de leur portée. Pareillement, je ne saurais lire dans la pensée de mes semblables ni faire que leur comportement se conforme de lui-même à mes souhaits. Les autres concernent la conscience intime du temps: d'instant en instant je suis comme arraché à moi-même, dépossédé de moi-même et par ailleurs incapable de me réfugier, sauf en imagination, dans le passé ou dans l'avenir. Comment, dans ces conditions, accéder à cette totale maîtrise de soi et des événements qu'impliquerait une authentique identification au Suprême Seigneur? Telle sera la substance des arguments développés à l'intérieur des premiers chapitres de l'ouvrage par une multitude d'adversaires, au premier rang desquels certains bouddhistes (notamment des *Sautrāntika* et des *Vijñānavādin* de l'école de Dīnāga et de Dharmakīrti) mais aussi des représentants de la Mīmāṃsā (surtout de l'école de Kumāṛila) et du Nyāya. I. Ratié excelle ici à mettre en valeur la remarquable virtuosité dialectique d'Utpaladeva et d'Abhinavagupta. La place nous manque pour l'exposer en détail comme elle le mériterait. Disons qu'elle consiste avant tout à laisser ses adversaires se critiquer et se réfuter les uns les autres: les bouddhistes par les brahmanes et réciproquement, les *Sautrāntika* par

les *Vijñānavādin* et réciproquement, les *Mīmāṃsaka* par les *Naiyāyika* et réciproquement [...] jusqu'à ce que la doctrine de la Pratyabhijñā se dégage comme constituant le fond commun positif de toutes ces positions unilatérales.

Au-delà de la dimension polémique de leurs écrits, l'originalité des thèses d'Utpaladeva et d'Abhinavagupta éclate à travers leur analyse de grandes fonctions mentales comme la perception, la remémoration, ou, dans une moindre mesure, l'imagination. Leur visée commune est de faire apparaître la conscience comme une puissance de synthèse, capable en chaque circonstance de dominer ou de "récupérer" toute dispersion dans l'espace et le temps. L'idée centrale, ici, est celle de liberté: la conscience est consciente dans la mesure où elle est libre, et non l'inverse. En d'autres termes, la conscience n'est pas une chose libre parmi d'autres, ni même une chose éminemment libre, mais c'est la liberté – une liberté concrète et sans limites d'aucune sorte – qui constitue son essence. Aussi bien, un autre nom du système cachemirien non-dualiste est-il *svatāntryavāda* ou "doctrine de la liberté". Et cette liberté ne se réduit pas à une indépendance de principe par rapport à la nature ou à la société (comme, par exemple, dans le Sāṃkhya). Elle est une authentique toute-puissance: si nous ne sommes pas Śiva, c'est parce que nous n'osons même pas imaginer qu'une telle chose soit possible!

Un autre très grand mérite du travail d'I. Ratié est d'avoir – mieux sans doute que la plupart des commentateurs précédents – mis en lumière les conséquences *ontologiques* et *existentielles* du rôle central joué par la liberté dans le système de la Pratyabhijñā. Ce rôle implique une réhabilitation du temps, du mouvement et même de la contradiction à l'intérieur du monde. Il implique également le souci d'échapper au reproche de solipsisme et de fonder l'intersubjectivité. L'auteur attache avec raison une attention toute particulière (chap. 7) à la manière dont la Pratyabhijñā – ici encore soucieuse d'éviter toute assimilation au Vijñānavāda – s'efforce de prouver l'existence d'autrui par une voie différente de l'inférence: nous ne concluons pas à la présence d'une conscience chez autrui à partir de son comportement mais nous "devinons" en lui une conscience semblable à la nôtre en sympathisant de l'intérieur avec la manière dont il affronte les diverses situations de l'existence.

D'où une différence – finalement considérable – avec cet autre monisme qu'est le Vedānta non-dualiste. Même s'il est vrai qu'Utpaladeva et Abhinavagupta paraissent avoir connu cette école avant tout dans la version proposée par Maṇḍanamīśra (cf. p. 560–562), ils ne s'en sont pas moins heurtés – pour la refuser – à la notion d'une *avidyā* "indescriptible" ou inconceptualisable qui coexisterait avec un *brahman* éternellement apaisé et étranger au monde et à ses

tourments. L'idée de la création conçue comme une sorte de jeu divin (*līlā*) est certes commune aux deux systèmes mais avec des implications tout à fait différentes de part et d'autre. D'un côté, la notion de jeu divin – au sens d'activité gratuite, indifférente – est introduite comme une concession à l'infirmité de l'esprit humain, supposé incapable de se représenter un divin parfaitement autarchique; de l'autre, "le Soi, sans se voiler réellement, joue réellement à se voiler" (p. 562). Les conséquences existentielles ou "sotériologiques" de cette divergence ne sont pas moins considérables: d'un côté, un idéal d'ascèse et de retrait du monde; de l'autre une volonté de communion avec les joies et les peines de l'humanité et des vivants en général (le problème devenant alors celui des voies par lesquelles cette communion pourrait s'effectuer et de leur compatibilité avec les valeurs morales et le *dharma* en général).

Face à un travail si complet et si admirablement maîtrisé qu'on est tenté de parler de chef-d'oeuvre, on a scrupule à émettre quelques réserves. Les "insuffisances" qu'on pourrait être amené à relever ici ou là n'en sont d'ailleurs pas vraiment dans la mesure où elles découlent du choix initial (en lui-même tout à fait défendable) d'I. Ratié de ne traiter que de la partie proprement spéculative ou "philosophique" du système. Or celui-ci forme un tout et il y a parfois quelque inconvénient à trop passer sous silence la dimension religieuse – certains dirons "tantrique" – d'une doctrine cachemirienne quelle qu'elle soit. Mentionnons donc en passant quelques uns des points à propos desquels on aurait souhaité que l'auteur entre dans davantage de détails.

Le premier concerne la chose même à laquelle la "Reconnaissance" est censée portée remède, à savoir notre condition naturelle d'ignorance ou d'oubli de notre nature "shivaïte". Il est bien question ici ou là du *māyāpramāṭr* mais la structure même de cet état demeure floue. De toute évidence, un certain rapport naturel – mais en même temps faussé – au corps, aux souffles, aux organes des sens, etc. joue ici un rôle majeur. Et de fait, bien des passages (par ex. p. 205, 208, 310, 508, 613, etc.) font allusion à ce qui, dans la doctrine de Śaṅkara, porte le nom de "surimposition" mais sans que le thème soit traité quelque part pour lui-même.

D'un autre côté, l'auteur se tient dans un rapport de connivence – de *sahṛdayatva* – si intime avec les représentants de la Pratyabhijñā qu'elle en oublie parfois de soulever certaines questions qu'un esprit formé à l'occidentale ne manquera pas de se poser. Par exemple, dans le Chapitre VI (section III), il est longuement question (p. 403–438) des raisons qu'a la doctrine cachemirienne de préférer l'analogie du *yogin* à celle du miroir quand il s'agit d'expliquer la

notion de création sans cause matérielle. L'exemple cité est celui de *yogin* censés faire apparaître des cités entières ou des armées face à des foules ébahies. Alors que l'exemple évoque immédiatement à nos yeux d'occidentaux des cas d'hypnose collective comme le célèbre "rope-trick" des fakirs, l'auteur préfère la *via difficilior* d'une création effective accomplie par un *yogin* "qui a suffisamment réalisé son identité avec la conscience absolue" (p. 412). Elle déploie alors des trésors de subtilité pour justifier cette option, sans bien voir – me semble-t-il – que, prise au sérieux, une telle interprétation suscite immédiatement une foule de questions aussi saugrenues qu'insolubles, du genre: les habitants de ces cités sont-ils répartis par âges, par castes? Comment peuvent-ils avoir un passé "karmique"? Vont-ils ensuite cohabiter avec les humains "ordinaires" ou vont-ils magiquement disparaître par la seule volonté du *yogin* qui les a suscités etc.? On est ici à la frontière – en l'occurrence mal définie – du spéculatif et du merveilleux. Dans le même ordre d'idées, on rappellera que la théologie catholique traîne jusqu'à nos jours, comme un boulet, la notion de miracle ...

Un point encore mérite une mention particulière. Le souci – en lui-même parfaitement légitime – de ne limiter en aucune manière les prérogatives de la conscience absolue, identifiée à Śiva, conduit parfois, en ce qui concerne la question de l'accès à la délivrance, à des formules du genre de celle-ci: "Mais c'est seulement à cause du Seigneur qu'en dépit d'innombrables efforts la Reconnaissance de quelqu'un ne surgit pas" (IPVV, vol. III, p. 183, cité p. 738, n. 61). Ici encore le lecteur occidental risque d'être dérouté – voire scandalisé par des textes au relent de fatalisme. S'il possède une certaine culture théologique il ne manquera pas alors de faire le rapprochement avec la célèbre doctrine calviniste et janséniste du "petit nombre des élus". De toute évidence, des affirmations aussi abruptes ne sauraient représenter le "dernier mot" des auteurs cachemiriens sur ces questions. Ici encore, il faudrait faire appel – mais I. Ratié ne le pouvait guère dans le cadre qu'elle s'était fixé – à la dimension plus largement religieuse de ces doctrines, telle que contenue dans des textes comme le *Tantrāloka*, et probablement faire intervenir dans ce contexte la notion de "grâce".

On saluera enfin, comme elle le mérite, la volonté dont n'a cessé de faire preuve l'auteur tout au long de son travail de signaler chemin faisant les échos que les textes shivaïtes sont susceptibles d'éveiller dans la tradition occidentale. Certains de ces rapprochements – au demeurant toujours prudents – peuvent paraître inattendus. Ainsi, à plusieurs reprises, l'évocation de la théorie de la conscience chez le "jeune" Sartre de *La Transcendance de l'Ego* ou la référence à la doctrine cartésienne de la "création par Dieu des vérités (dites) éternelles". Ils n'en touchent pas moins des points essentiels. Pour ma part, je serais tenté de

déceler une profonde affinité entre la Pratyabhijñā et les formes diverses d’“idéisme absolu” répandues en Allemagne à l’époque romantique. On pourrait, par exemple, relire la célèbre Préface de Hegel à la *Phénoménologie de l’esprit* (1808) – et plus particulièrement sa critique d’un certain spinozisme (“Concevoir désormais l’absolu comme Sujet et non plus comme Substance”) – à la lumière de la polémique développée par Utpaladeva et Abhinavagupta contre le *brahman* dit *śānta* (c’est-à-dire “éteint” ou “inerte”) de l’école shankarienne. Ceux, en tout cas qui, par ignorance et préjugé, s’obstinent à penser qu’il n’y a jamais eu de philosophie digne de ce nom en terre indienne seront confrontés, si jamais ce livre leur tombe sous la main, à l’éclatante démonstration du contraire.

Michel Hulin

ZHAO, George Qingzhi: *Marriage as Political Strategy and Cultural Expression. Mongolian Royal Marriages from World Empire to Yuan Dynasty*. New York: Peter Lang, 2008 (Asian Thought and Culture, Vol. 60). 319 pp., ISBN: 978-1433102752.

Schon die *Geheime Geschichte der Mongolen* aus den Jahren 1228/1240 legt beredtes Zeugnis von der Bedeutung ab, die Heiratsallianzen bei der Etablierung des mongolischen Weltreichs unter Chinggis Qan einnahmen. Trotzdem fehlt bis heute eine eingehendere Untersuchung der kulturellen Normen und der politischen Strategien, die den Heiratsallianzen der Chinggisiden zugrunde lagen. Diese Lücke versucht das vorliegende Werk, eine an der Universität Toronto entstandene Dissertation, zu schliessen. Es enthält die erste systematische Beschreibung der Heiratsbündnisse der Mongolen, beziehungsweise des mongolischen Herrscherhauses, der “Goldenen Familie” (mong. *altan uruγ*), während der Zeit des mongolischen Weltreiches und vor allem während der Yuan-Dynastie. Der Autor behandelt in insgesamt zwölf Kapiteln traditionelle mongolische Heiratsbräuche, hieraus resultierende Heiratsallianzen zwischen verschiedenen mongolischen Verwandtschaftsgruppen, die soziale Stellung mongolischer Frauen sowie die Heiratspolitik des Yuan-Herrscherhauses gegenüber den einzelnen mongolischen Völkerschaften, den Uiguren und dem unterworfenen Koryō-Herrscherhaus von Korea. Indem Zhao die ihm aus chinesischen Quellen, vor allem den *Yuanshi*, und persischen Quellen (Juvainī und Rašīd al-Dīn) sowie aus der *Geheimen Geschichte* zur Verfügung stehenden biographischen Daten